

일제시기 토착 지식인의 민족문화 인식의 틀**

김광익*

1. 머리말

민족의 문화적 정체성을 규명하는 일은 소위 문화민족주의 진영에서 뿐만 아니라 발전론자 혹은 현대화론자들에 의해서도 끊임없이 시도되어 왔다. 곧 민족문화의 특성이 무엇인가와 그 특성이 현대화에 어떤 공헌을 하거나 또는 저해요인으로 작용하는가를 밝히는 작업이 있어 왔으며 이에는 한국문화의 본질에 대한 논쟁이 따르게 된다. 한국문화의 본질 혹은 특성이 무엇인가 하는 물음은 결국은 한국문화에 대한 해석의 틀에 대한 논의로 귀결된다. 이는 문화론에서 중심적인 내용과 해석의 시각이 무엇인가를 논의하는 것이다.

본 연구는 일제의 식민지 지배 하에서 조선의 지식인들이 민족문화

*서울대학교 인류학과 교수

**이 글은 서울대 비교문화연구소가 교육부 인문·사회과학분야 중점 영역연구 1차년도 지원과제로써 수행한 “문화다원화와 한국문화 정체성 확립을 위한 연구”의 일부로 작성된 것이다.

를 어떻게 이해했는지를 관심의 주제와 내용 그리고 연구방법들에 초점을 맞추어서 살펴 본다. 이는 당시의 연구가 오늘날의 문화논의에 어떤 식으로 영향을 미치고 있을 것인가를 규명하기 위한 시도이기도 하다. 곧 오늘날 한국에서의 문화론의 역사적 배경을 찾아보려는 시도의 일환인 것이다.¹⁾ 물론 이 시기의 문화론과 오늘날의 문화연구의 주제와 방법을 직접적인 상용관계 속에 놓고 분석하는 작업은 그리 쉬운 일도 아니며 함부로 달려들 수 있는 성질의 주제도 아니다. 이 글은 따라서 다만 오늘날 한국의 문화를 연구하고 설명하는 데 있어서 주제와 시각의 다양성에도 불구하고 일제시기의 전통이 일정한 영향력을 미치고 있을 것이라는 전제 하에서 그 단서를 규명하는 시도를 하는 것이다.

여기서 한국의 문화론이 일제의 식민지배에 의하여 비로소 촉발되었거나 처음 만들어진 것이라고 볼 수는 없다는 점은 명백히 해둘 필요가 있다. 물론 식민지 경험과 식민세력의 문화정책이 식민지 사람들에게 자기 민족과 문화에 대한 자각을 불러 일으켰다거나 문화를 개발시켰다는 주장도 있을 수 있다. 식민지 경험이 사람들에게 어떤 형식으로는 민족과 문화에 대한 논의의 틀을 만드는데 영향을 미친 것은 두말할 나위도 없지만 여기서 주의해야 할 것은 이러한 식민세력 중심의 관점은 식민지의 문화적 자생력과 그 역사적 깊이를 왜곡하기 쉽다는 점이다. 피식민 집단의 민족인식과 문화론은 식민지적 접촉 이전부터 면면히 이어왔으며, 그 축적되어 온 것이 오히려 식민지배라는 특수한 역사적 조건에 대한 반응으로 강력하게 표출하였다고 보는 것이 더 타당할 것이다. 즉 식민지배는 식민지 사회에 내재적인 혹은 자생적인 문화가 반항과 저항으로서 그렇게 표현되도록 자

1) 이 글에서 토착 지식인이란 식민지배 하의 조선의 지식인을 통칭하는 말로서 사용한다. 물론 그들 중에는 일본, 미국, 중국 등에 유학도 하고 귀국하거나 해외에 남아서 활동을 하는 사람들도 모두 포함한다.

국을 주게된 것이다. 식민세력이 식민지에 대하여 발명한 이미지(Nicholas 1994)와 식민지 사람들이 식민지적 접촉 이전부터 지녀온 토착적인 전통과의 혼란스러운 접촉이 이루어지게 되는 것이다. 따라서 문화에 있어서의 “식민지적 상황”(Balandier 1966)은 곧 내재적인 토착 문화 전통의 저항적 표현이기도 하지만 식민체제와의 특수한 관계에 의한 굴절 현상이기도 하다. 그것은 토착문화에 대한 연구와 해석의 틀 자체가 식민세력의 것에 의하여 영향을 받기 때문이다. 즉 식민정책과 지배의 경험은 식민세력 뿐만 아니라 식민지 사람들에게 문화서술과 설명의 언어까지도 제공함으로써 특수한 자기인식과 해석의 틀을 형성하는데 깊은 영향을 미쳤다는 점에서 식민세력과 토착인의 자기인식의 상호작용 관계(Dirks 1992)를 연구할 필요가 있다.

식민지배는 정치적 억압과 경제적 착취만을 목적으로 하지 않는다. 식민세력의 언어와 교육을 통하여 지식이 분류되고 소위 과학적 논증의 틀이 정해지는 것이다. 식민지 사람들은 식민세력이 들여와서 전파하는 소위 새로운 “발달된” 분석과 해석의 틀에 의하여 지식을 재검토하고 새로운 취향과 사상과 문화에 익숙해지는 것이다. 이러한 과정을 통하여 식민지 문화와 문화론은 식민세력의 문화와 문화론으로 대체되어 간다. 식민지의 문화변동은 그러한 물질적인 생활 차원에서의 변화를 넘어서서 인식의 방법과 서술에까지 미치는 것이다(Comaroff and Comaroff 1991).

이러한 전제 하에서 이 글에서는 식민주의와 민족주의의 대결이 어떤 문화인식의 틀을 만들어 낸 것인지를 본다. 민족주의는 한국에서는 아주 복잡한 연원을 가지고 있고 따라서 다양한 범주를 갖는다. 민족이라는 말이 언제부터 사용되기 시작하였는지는 확실하지 않다. 그러나 하나의 문화적 공동체이며 혈연적 인종적 단일한 집단으로서의 한민족에 대한 의식은 “우리 조선”이나 “겨레” 또는 한반도를 지칭하는 여러 지명과 나라 이름을 강조하면서 오랜 역사를 통하여 면면히 한국인의 뇌리에 스며온 것이다. 한국인의 민족의식 혹은 민족

주의는 유럽에서 배타적, 공격적, 제국주의적 성향에 의하여 조작된 것(Gellner 1983)과는 달리 자기 보존을 위한 자기 인식의 결과로서 방어적인 것이다. 그러한 민족이념이 식민지배라는 특수한 역사적 상황에서 반식민주의 투쟁을 위한 저항이념으로서 더욱 강화되고 강조되었던 것이다. 즉 한국에서의 민족개념과 민족주의는 식민지 산물이 아니라 그 이전부터 발전되어 왔던 것이다. 한국인의 “배타적” 민족주의는 일제의 식민주의에 대한 직접적인 반발로서 확립된 것이라는 점에서 식민주의의 왜곡된 산물인지도 모른다.

2. 일제의 식민지 문화론

일제의 한국문화에 대한 해석과 문화정책은 식민주의의 실현을 목적으로 하고 있었다. 식민주의는 일반적으로 식민지에 대한 착취와 지배를 근대화 이론으로써 정당화하는 것으로서 식민통치의 모든 프로그램들은 피식민 사회를 개화하여 마침내 식민종주국과 동질적인 “문명”의 상태 혹은 “낙원”을 만든다는 논리를 가지고 있다. 따라서 식민지는 미개, 낙후, 비과학, 비문명의 상태로 규정된다. 식민지의 사회제도와 문화에 대한 조사사업은 내적으로는 그 식민지적 지배와 착취를 효과적으로 수행하기 위한 기술을 개발하기 위한 자료로서 추진되지만 동시에 식민지 문화를 부정하기 위한 것이다. 식민세력은 물리적 통제 외에 지배의 합법성을 창조 유지하기 위하여 문화와 역사의 교묘한 왜곡과 조작을 통하여 피식민 민족의 상대적 열등성을 ‘과학적’으로 증명하려 하였으며 이러한 이유에서 문화정책은 일제의 식민정책 중에서 특히 중요한 위치를 점하게 되었다(강동진 1984; 문옥표 1990).

식민지배의 필연성과 타당성을 주입 시키고 그것이 조선인에게 수용되게 하기 위하여 식민정부는 소위 식민지 근대화(colonial

modernization) 사업을 추진하게 된다. 근대화는 식민지 사람들의 자발적인 요구나 자율적인 결정에 의한 것이 아니라 식민세력이 그들의 식민지배의 정당성을 위하여 발명하고 강제로 주입시키는 이념이며 실천인 것이다. 결론적으로 말하여 식민지 근대화는 식민지 문화와 사회에 대한 일방적이고 전면적인 부정을 바탕으로 하여 식민세력에 의하여 강제된 자기부정과 변화를 의미하는 것이다.

식민지 근대화는 따라서 표면적으로 가부장적 온정주의와 인류애를 표방한다. 보다 나은 집단이 열등한 집단에게 자신의 힘을 나누어 주어 자기들과 같은 수준의 삶의 질을 누릴 수 있도록 온정을 베풀고 희생을 한다는 것이다. 그리고 그러한 온정은 가부장이 자식을 거느리듯이 절대적인 권위와 희생으로 봉사하고 보호하며 이끌어가는 것으로 묘사된다. 식민지가 식민종주국에 대하여 정치적 지배와 경제적 착취를 대가로 치르는 것은 한 가족 안에서 가부장과 가족 구성원 사이의 의무와 윤리적 관계의 실천과 같다는 논리이다. 그러나 어떠한 온정주의와 희생과 상호 협력의 어휘로 장식한다 하더라도 식민주의는 결국 경제적 착취를 정치적 수사로 장식하는 것에 지나지 않는다(김광익 1986).

그러나 더욱 심각한 문제는 식민주의가 문화적 파괴와 왜곡을 획책한다는 점이다. 식민지 문화정책은 방법의 차이에 불과할 뿐 어떤 경우라도 문화적 동화를 표방하게 된다. 이에 의하면 식민지 문화는 야만으로 규정되어 문명에 의한 개화를 하거나 즉 비로소 문화의 수준을 갖게되거나 아니면 토착문화는 열등하고 낙후된 것으로서 “높은” 문화를 받아들여서 그것과 동일한 것으로 변화 혹은 “발전”해야 하는 것으로 강조된다. 동화(assimilation)란 식민세력이 식민지 문화를 수용함으로써가 아니라 식민지 문화가 식민종주국의 것으로 철저하게 대체되는 것을 의미한다. 언어, 풍습, 종교와 신앙체계와 의례, 정의로움과 공정함의 기준, 인간다움의 평가기제, 현실과 미래에 대한 세계관, 미적 생활의 기준 등등이 모두 식민종주국의 것으로 대체하도

·록 식민지 사람들은 유도되고 요구되고 교육되어진다. 그 예상되는 궁극적인 결과는 식민세력과 식민지 사람들이 문화적으로 동질적인 존재가 되는 것이지만 실제로는 식민지 사람들의 문화상실인 것이다.

문화파괴의 정당성과 합리화를 위하여 식민주의자들은 식민지의 전통문화를 전근대적인 것으로 규정짓는다. 전근대성이란 곧 속된 진화론을 적용한 문화의 차별성에 대한 믿음을 바탕으로 하는 것으로서 식민지 문화는 원시성, 비이성적(irrational), 전논리적(pre-logic) 그리고 비과학(non-scientific)적이며, 자생력을 결여한 것으로 규정된다.

조선은 일본과 지리적으로 이웃할 뿐만 아니라 역사적으로 밀접한 관계에 있어왔고 오히려 일본에 문화와 문명을 전해주고 문화적으로 후견인의 입장에 있어왔다. 그러므로 조선에 대한 일본의 지배는 아주 특이한 성격의 식민지 관계이다. 조선과 일본은 이른바 同文性이라는 말로 표현되는 문화적으로 아주 근접한 관계를 가지고 있었으며 또한 높은 수준의 문명을 공유하고 있었다. 즉 식민세력으로서의 일본이 조선에 비하여 문화적으로 우월한 세력이 아니며 또한 조선이 아주 낙후된 지역이 아니다. 역사적으로 조선이 식민세력인 일본에 비하여 문화적으로는 우위를 차지하여 왔다.

한자문화를 공유한다는 조건으로부터 일제는 조선, 만주, 대만의 漢族사회 등에 대한 연구에 법률학과 文獻 의존적 역사학 등을 동원하였다. 이러한 학문들은 모두 文裝的武備라는 이념 아래 식민주의에 연루되었다. 이 이념은 일단 식민지 사회를 적으로 가상하는 것이기 때문에 중주국 문화와 식민지 문화의 미묘한 차이도 강조할 수 밖에 없었다.(일제의 민속조사에 대하여 박현수 1996 참조)

일본의 한국문화에 대한 입장은 물론 서구 열강들이 아프리카나 아시아의 식민지에 대하여 가졌던 것 처럼 이질성과 단호한 우월주의에 입각한 것은 아니다. 오히려 일차적으로는 유사성과 동질성에 대한 이미지를 바탕으로 하여 시작된다. 그들은 기회있을 때 마다 동일 문화권이라는 이유를 적절하게 사용함으로써 한국인들이 일본문화를

수용하는데 저항을 최소화 하려고 하였다. 동일한 뿌리이므로 동화란 인위적이거나 나쁜 것이 아니라 오히려 자연적이며 바람직한 것이라는 논리를 펼 수 있었던 것이다. 많은 식민지 지식인들이 그러한 착각에 빠졌던 것도 사실이다.

지리적 근접성과 문화적 유사성 때문에 조선을 비롯한 식민지 문화는 일본문화에 대한 연구의 연장선상에서 진행될 수 있었다. 토지 및 이에 관련된 제도, 그리고 민사법은 일본 본토에 성립된지 얼마 안되어 조선에서도 별도로 조사, 성립되었다. 일본의 민속학자들 역시 일본의 민속조사 작업을 연장하여 조선 민속을 조사하려 하였다. 일제의 조선통치가 표방한 '内地延長主義'는 조선문화연구에도 적용되었던 것이다. 差別(문장적무비론)과 同一視(내지연장주의)의 통치논리는 때로 모순되고 때로 보완하면서 조선문화론에도 표현된 것이다. (박현수 1982)

그런데 일본학자 및 정부의 한국조사의 목적은 일본문화의 속성을 알기 위한 비교학적 관점에서의 한국문화 연구는 아니었다. 예를 들어 아끼바(秋葉隆)의 조선의 무속 연구는 비록 학문적 입장의 엄정성을 표방하고 있지만 일본의 샤머니즘과의 비교연구를 결하고 있었다. 그의 연구는 어디까지나 한국문화의 성격을 규명하는 것이었지 그것이 일본의 유사한 문화와 어떤 관계를 갖는가를 추구하는 것은 아니었다. 조선의 문화는 식민주의자의 시각에서 조명되는 대상이었을 뿐이다. 그들 일본 학자들에 의하면 조선의 무속은 곧 여성성, 농민성, 비이성성, 비논리성 등의 대표로서 그려지는 것이었다. (김성례 1990 참조) 이에 따르면 조선인은 운명론 혹은 숙명론적인 세계관을 가지고 있고 감정적인 사고방식을 가졌으며 그것의 가장 주된 실현은 무속에서 찾을 수 있는 것이다. 결국 조선의 민간신앙은 조선 문화의 퇴행성과 비과학성의 표현기제로서 규정되는 것이다.

일제는 조선의 전통문화를 문화가 아닌 야만과 낙후로 인식하도록 만들었던 것이다. 조선문화에 대한 기본적인 시각은 그것을 비과학,

비합리, 비생산적인 감정적인 기제이며 여성적이고 자율성을 결여하고 진취성이나 자생력을 결여한 것으로 보는 것이다. 한국문화에 대한 깊은 애정과 존경을 대변한다고 한국의 지식인들이 칭찬하는 야나기(柳宗悅)는 고려자기에 대한 자신의 감상적 묘사를 통하여 눈물, 비애, 가냘픔, 섬세성의 이미지로 한국문화를 특징 짓는다. 그것은 결국 수동적, 복종과 순종의 미덕, 지배당하고, 이성이 아닌 감성, 회생과 인내와 감수의 정신으로 말해지는 동양에서의 전통적 여성상과 함께 한국문화의 나약함을 암시한다.

일제는 또한 한국인의 전통적 혹은 토착적인 신앙체계와 민간종교를 “사이비” 종교라는 이상한 용어를 발명하여 붙임으로써 그것이 일본의 민간신앙과도 구별되는 별종의 것으로 만들었다. 조선인의 신앙체계는 이에따라 식민세력의 국가권력의 합리성과 이성에 의하여 평가되고 계도를 받아야 하는 대상이 된 것이다. 세시풍속이 비합리성과 비문명성의 이유로 취소 금지되었으며 절기가 새로운 양력에 의해서 바뀌어졌다. 동제와 집단적 의례와 축제가 비생산적이며 미신이라는 이유로, 그리고 석전과 같은 활력에 넘치는 놀이가 폭력적이라는 이유로 금지되었다. 이는 그것들이 각각 민족 정체성을 고양 시키고 활력적인 생활의 바탕이 되기 때문이었다 (일제의 식민정책의 특징에 대해서 Myer et. al. 1984 참조).

일제의 조선 식민지배의 초기에는 조선문화와 제도를 조사 연구하는 작업이 선행되었고 이를 정치적 지배의 자료로 활용하였다. 그러한 과정에서 조선의 문화는 고의적으로 파괴되었다. 3.1 독립운동 이후 미나미(南次郎) 총독의 문화정책은 경찰통치를 완화하고 조선인에게 문화적 활동을 허용하는 형식으로 나타났지만 내부적으로는 더욱 치밀하고 철저하게 조선의 문화를 왜곡 파괴하는 정책으로 나가게 되었다. 즉, 日鮮同祖論과 內鮮一體論을 내세워 조선은 일본의 문화를 받아들이기를 적극 추진하였던 것이다. 문화적 일체화는 곧 “정신적 토벌”을 의미하는 것(황성모 1990)이며 이는 제도에 국한하는 것

이 아니라 풍습과 신앙과 의례 그리고 놀이나 오락에 이르기까지 요컨대 문화의 모든 부문에 걸쳐서 이루어지는 것이었다.

그러므로 일제의 한국문화에 대한 해석과 정의는 전근대성과 피지배성과 순종성으로 귀결된다. 그것은 곧 이성적, 합리적, 지배적인 일본문화에 의한 대체를 의미하는 것이며 식민지 문화 근대화를 의미한다.

이러한 조선문화론은 단순히 조선 문화에 대한 왜곡에 그치는 것이 아니라 조선문화에 대한 인식의 틀 혹은 관점을 결정하는 것이며 이는 나아가서 조선사람으로 하여금 조선을 인식하는 틀에 영향을 주는 것이다. 그것은 궁극적으로는 조선인 스스로가 자기 문화와 민족에 대한 부정적인 이미지를 갖게됨으로써 일제에 의한 조선의 식민지배와 일본문화로 조선의 문화를 대체 혹은 “동화” 시키는 것을 합당하고 바람직한 것으로 믿게 만드는데 결정적인 기여를 하는 것이다.

3. 식민지 하의 민족문화운동

일제 식민세력에 의한 조선문화의 왜곡에 대하여 토착 지식인들은 다양한 방식의 반응을 보이게 된다. 당시 일본을 통하여 접하게 된 서구의 진화론적 사상은 지식인들로 하여금 문화의 우열과 사회발전에 대한 개념을 갖게 만들었을 것이다. 그리하여 개혁론자들은 조선의 식민지화는 조선문화의 낙후성과 열등성에 기인하는 것이라는 신념을 갖게되어 보다 나은 일본을 적극 수용하자는 주장을 외치게 한다. 이들은 스스로 합리적이고 생산적인 사고방식의 대변자가 되어 문화운동을 벌이게 된다.

한일 합방 이전에도 자기 문화에 대한 비판적 성찰과 보다 나은 문명과 문화의 수용을 추구하는 운동이 조직되었지만 그것은 자기 문화의 정체성(正體性)을 확립하는 기초 위에서 선택적 수용을 자발적으

로 하는 것이었다.

그러나 일제 시기에서 지식인들의 문화운동은 그 철학적 입장이 양분됨을 보여준다. 그것은 부르주아 지식인들과 사회주의자들의 이념적 차이 보다는 식민지배에 대한 전망의 차이에서 오는 것이라 보여진다. 많은 지식인들은 식민지 근대화를 현실로 받아들이고 이를 통하여 민족이 개량되어야 한다는 논의를 전개하였다. 곧 식민주의자들의 근대화 이론에 의하여 민족문화의 본질을 부정적으로 보는 입장을 수용하는 것이다.

도산 안창호는 요원한 독립을 상정하고 자강불식하여 충분한 자질을 축적해야만 실질적인 독립을 시도할 수 있다는 입장에서 흥사단을 조직하여 의식개혁과 실력 쌓기를 고취하였다. 자신을 비판적으로 성찰하고 근대화에 적극 참여하자는 입장에 있어서 그리고 구체적인 전략에 있어서 춘원 이광수는 안창호와 다를 바 없다. 그런데 그는 조선의 열등성을 민족문화에 기인하는 것으로 단정하고 그러한 문화를 전면적으로 바꾸어야만이 일본과 같은 문명된 나라를 만들 수 있다는 생각을 개진하였다. 즉 그의 문화운동은 조선의 민족문화 정체성을 버리고 일본의 것으로 동화를 하는 것을 궁극적인 목표로 설정한다는 점에서 안창호와 구별되며 동시에 반민족적 문화변동론자가 되는 것이다.

물론 대부분의 지식인들은 민족주의와 식민지 근대화 논리 속에서 방황을 하거나 애매한 입장 속에서 방황하는 모습을 보여 주었다. 이는 그들이 일본의 교육을 받은 지식인이라는 한계점에서 비롯된 것일 수 있다. 초기에 민족주의적 입장에서 민족문화를 찾으려던 그들은 3·1운동이 실패하고 일제 식민통치가 장기화 되면서 근대화 이론을 수용하는 적극성을 보이기 시작하였다. 그것은 민족이 나아가기 위해서는 실력을 쌓아야 한다는 현실적 감각과 이념과 명분의 비실천적 면을 간파했기 때문이기도 하다. 식민지 근대화론에 대한 적응적 개량주의는 결국 민족개조나 의식개조 또는 타협론과 준비론의 명분으

로 나타나게 되었다. 그 중에서도 국내에서 민족운동과 민족의 발전 문제를 동시에 추구하는 현실 속에서 지도자적 역할을 수행했던 이광수와 최남선의 굴곡이 심한 일생은 바로 식민지 지식인의 전형적인 모습을 대변해준다.

이광수는 문학가로서 저널리스트로서 그리고 한 시대를 풍미한 조선의 탁월한 지식인의 대표적인 존재로서 재론의 필요가 없는 인물이다. 그는 『흙』, 『무정』 등의 소설을 통하여 피폐한 조선의 형편과 암흑기의 조선인의 삶을 그려냄으로써 가장 영향력 있는 지식인의 한 사람이 되었다. 그러나 가장 문제가 된 것은 『민족개조론』(1922)이다.

『민족개조론』은 (상)에서 “민족개조의 의의”, “역사상으로 본 민족개조운동”, “갑신 이래의 조선의 개조운동”, (중)에서는 “민족개조는 도덕적일 것”, “민족성의 개조는 가능한가”, “민족성의 개조는 얼마나 한 시간을 요할까”, (하)에서는 “개조의 내용”, “개조의 방법” 등으로 되어있다. 그의 논지는 조선민족이 중추계급을 이루지 못한 것을 자각하고 사회의 핵심이 되기 위해서는 민족성을 개조해야 한다는 것이다. 식민지 체제 하에서 조선인이 정치적으로 경제적으로 그리고 사회적으로 소외되고 주변부화 되는 것은 당연한 현실이지만 이광수는 그것이 식민체제의 폭력 때문이라고 지적하기 보다는 조선인의 민족적 결점의 탓으로 돌리고 있는 것이다. 그것은 현실적인 제약으로 인한 결과가 아니라 내재한 민족적 특성이 가져온 필연적인 결과로서 그 책임과 그것을 극복하는 길도 모두 조선인 자신에게 있다는 결론으로 도달한다. 아래의 내용은 결국 식민체제 하에서 조선인이 당하는 불이익은 조선인의 민족적 성품 때문으로 보는 견해가 역력하다. 즉

각 사람으로 하여금 1) 거짓말과 속이는 행실이 없게, 2) 공상과 공론은 버리고 옳다고 생각되는바, 의무라고 생각하는 바를 부지런히 실행하게, 3) 표리부동과 반복함이 없이 의리와 허락을 철석같이 지키는 충성

되는 신의있는 자가 되게, 4) 고식, 준수 등의 겉나를 버리고 옳은 일, 작정한 일이어든 만난을 무릅쓰고 나가는 자가 되게, 5) 개인 보다 단체를, 즉 사 보다 공을 중히 여겨, 사회에 대한 봉사를 생명으로 알게(이상 덕육방면), 6) 보통 상식을 가지고 일종 이하의 전문학술이나 기예를 배워 반드시 일종 이상의 직업을 가지게(이상 지육방면), 7) 근검저축을 상하여 생활의 경제적 독립을 가지게(이상 경제방면), 8) 가옥, 의식, 도로 등의 청결 등 위생의 법칙에 합치하는 생활과 일정한 운동으로 건강한 체격을 소유한 자가 되게 함이니, 이것을 다시 줄여 말하면 덕.체.지의 3육과 부의 축적, 사회봉사심의 함양이라 할 수 있습니다. 조선민족 중에서 이러한 사람이 많게하여 마침내는 조선민족으로 하여금 참되고 부지런하고, 신의있고, 용기있고, 사회적 단결력 있고, 평균하게 부유한 민족이 되게 하자 함이외다(이광수 1922:137).

이 내용에서 그가 강조한 것은 비정치적이라는 점을 들 수 있다. 즉 정치적인 저항이나 반대운동 혹은 정치적인 힘이나 세력을 키우자는 의도를 포함하지 않은 것으로서 결국은 개개인의 심리적, 윤리적, 도덕적 존재를 겨냥하는 것이었다. 그는 “개조의 성질이 오직 민족성과 민족생활에만 한하였고 또 목적하는 사업이 상술한 바와 같이 덕체지 3육의 교육적 사업의 범위에 한한 것인즉 아무 정치적 색채가 있을 리가 만무하고 또 있어서도 안될 것이다”라고 함으로써 비정치적 입장을 고수한다.

이광수의 입장은 조선민족의 의식구조, 가치관, 윤리체계, 일상에서의 행위양식과 관습 등에 논의의 초점을 맞추고 있다는 점에서 오늘날의 문화의 개념을 사용하고 있다고 볼 수 있다. 그러나 그의 논의는 그러한 양상이 실천되는 맥락을 무시하고 있다. 즉 개조되어야 할 조선사람의 의식과 행동은 특정한 정치적, 경제적, 사회적 조건에서 하나의 전략으로서 채택되었던가 혹은 그러한 방식으로 실천될 수밖에 없게 만든 구조적 조건 때문이기도 한 것이다. 말하자면 그는 사회과학적 시각과 실증주의적 분석 방법을 결여한 채 평면적이고 단

순한 의식(意識)결정론 또는 문화결정론에 빠지고 있는 것이다.

그는 또한 인간의 중첩적인 성향을 무시하고 한가지 특징으로써 사람들을 규정하는 오류를 범하고 있다. 그러나 조선민족은 하나같이 게으르고 불결하고 소극적이고 공적인 것 보다는 사적인 이해관계에 더 집착하고 낭비적이며 지덕체의 삼육을 결하고 있는 것이 아니다. 또한 그들은 사적인 것과 공적인 것에 대한 관심을 동시에 가지고 있고 근면 검소한 성향과 나태하고 소비적인 취향을 동시에 가지고 있기도 하다. 그리고 이러한 성향은 조선민족에 특유한 것이 아니라 인간에게 보편적인 것이다. 다만 그가 처한 사회적 환경에 따라서 어떤 성향이 더 드러나거나 강조되는 것일 뿐이다.

그러므로 특정의 행위와 성향이 강하게 드러나게 만드는 조건에 대한 분석이 필요한 것이다. 가장 중요한 조건이란 여기서는 바로 식민 상황(colonial situation)인 것이다. 그러나 이광수는 식민상황을 분석하지 않으며, 그리고 식민상황이 조선민족의 행위양식에 어떤 영향을 미치는지를 언급하지 않는다. 그는 다만 비정치적 혹은 탈정치적 입장을 취함으로써 일견 객관적이고 공정한 입장에서 자신을 포함한 조선민족을 대상화 하는 듯이 보인다. 그러나 이것은 식민지 지식인의 착각에 지나지 않는다.

토착인으로 하여금 정치적 관심을 갖지 않고 정치적 반응을 하지 않게 만드는 것이 식민정부가 가장 중시하는 우민정책임은 당연하다. 따라서 그의 탈정치적 혹은 물정치적 입장은 결국 식민세력의 함정에 스스로 빠져드는 것이다. 왜냐하면 모든 부정적인 현실을 스스로의 책임으로 여기며 식민세력에 동조하는 것이 곧 그러한 부정적인 현실을 벗어나고 문화적인 발전을 하는 길이라는 환상을 갖게하기 때문이다. 이는 곧 식민지 동화정책과 식민지 근대화 이론의 무비판적 수용을 의미한다.

위에서 인용한 그의 민족개조를 위한 구체적인 내용은 홍사단의 것과 다를 바 없다(김윤식 1986: 735). 비록 그가 도산사상과 맥을 같

이 한다고 하더라도 궁극적으로는 도산의 자강론과 구별이 된다. 그의 논의를 확장하면 문화를 특정의 면에만 단편적으로 적용하여 주관적 상상이나 인상에 의하여 규정하며 사람들의 현실적 생활과 행위가 의식이나 정신 혹은 내재한 문화에 의해 결정된다고 보는 단세포적 문화결정론으로 연결된다.

그의 탈정치적 입장에서 자기 개조론은 개인적 입장이기도 하겠지만 식민지배의 산물이기도 하다. 물론 모든 토착 지식인이 탈정치적 입장을 취한 것은 아니다. 그러나 많은 수의 지식인들이 비정치적 입장과 순수학문적 입장을 표방하면서 민족문제와 민족문화를 논하는 것은 의미심장한 현상이다. 그것은 식민상황이 부지불식간에 어떤 영향력을 행사하는지를 보여주는 것이다.

3·1운동 이후로 일제의 동화 및 문화정책에 의하여 민족사회는 급격히 위축되고 해체되어 가고 있었다. 지식인들과 지사들이 해외로 망명하고 국내에 남은 지식인과 지도자들은 조만간 회유와 협박에 의하여 전향하기 시작하였다. 또한 일반 민중들도 일제에 의하여 보급되는 새로운 생활방식 특히 일본적인 것에 대하여 점차 익숙해지기 시작하였다. 이러한 사회변화와 문화변동의 과정에 대하여 이광수는 이를 “자연의 변화”라 하였다. 그럼으로써 일견 자연적인 듯이 보이는 현상 밑에 작용하고 있는 식민세력의 폭력을 간과하게 만들 뿐만 아니라 나아가서는 “무지몽매한 야만인이 자각없이 추이하여 가는 변화와 같은 변화”라하여 조선의 전통적인 것을 야만시하고 일본적인 것으로 변하는 것을 지극히 당연한 진화론적인 변화로 말하는 것이었다. 나아가서는 조선인은 그러한 변화조차도 객관화하여 바라보는 능력이 없어서 지각조차 못하는 것으로 암시한다.

이는 곧 식민지 원주민의 우민화를 통하여 식민지 근대화가 역사적 필연이며 당위이며 그리고 야만 상태가 문명의 수준으로 나아가는 자연의 섭리인 것으로 말하는 식민주의 논리의 지지이다. 그러므로 조선적인 것의 유지는 야만의 유지로 설명되어지게 마련이다.

어쨌든 이광수의 “민족개조론”은 식민지 상황에 대한 정치적 관심을 없애고 모든 것을 자신의 내부적인 탓으로 돌리며 현실에 순응 복종하는 것이 옳다는 이념을 강조하는 것으로서 사람들에게 많은 논란을 불러 일으켰다. 물론 아무런 실력도 없으면서 항의와 요구만 한다고 해서 독립을 얻을 수 있는 것은 아니며 스스로의 실력을 쌓는 것이 필요함은 두 말할 나위도 없다. 이러한 이중적인 성격 때문에 민족개조론은 그리고 이광수의 입장에 대한 평가는 복잡해질 수 밖에 없다. 이러한 성격상의 애매함과 평가의 복잡성은 안창호 및 상해 임정의 일부인사들의 타협론과 준비론에 대해서도 마찬가지로 적용될 것이다.

한편으로 자기 사회의 내부적 모순과 잘못을 지적하고 사회의 발전과 개혁의 원동력과 기술을 바깥 집단으로부터 차용해야 한다는 주장은 물론 식민지 시대의 산물만은 아니다. 유교전통 속에서 한국인들은 수신제가의 도덕을 실천하도록 교육되어 왔다. 모든 바람직하지 않은 현실적 상황은 개인의 잘못으로 여기거나 개인의 잘못에서 원인을 찾도록 성찰을 요구하는 전통이 강한 것이다. 동시에 이미 오랜 역사를 통하여 중국으로부터 새로운 문물을 받아들여 왔고 개혁과 발전을 위한 방안과 기술 역시 중국을 통하여 입수하려는 움직임이 전통화 되어 왔다. 이는 때로는 문화적 사대주의의 바탕이 되기도 하였다. 그러나 일제의 식민지배 과정에서 중국의 존재는 더 이상 발전의 모델로서의 지위를 상실하고 오히려 낙후의 대명사로 전락하였다.

이 시기의 조선인들은 문화동화(cultural assimilation)의 허구적 이상의 유혹에 직면하게 되었다. 곧 일제의 식민지 문화정책의 성공적인 실천은 조선이 일본과 동등한 지위를 가지게 하는 것이며 일본문화 내지는 일본을 통한 문화발전의 영역이 확대 될수록 그만큼 문화공동체가 확산되는 것으로 보는 것이다. 이러한 환상에 쉽게 젖어들게 되는 데에는 일본과 한국의 문화적 동근성(同根性)이라든가 민족적 유사성(相似性)에 기인한다. 서구와 비서구 사이에는 인종적인 차이가

뚜렷하므로 문화적 동화란 결코 완전하지 못하다는 점을 식민자나 피식민자 모두 공감한다. 그러나 한국과 일본의 경우에는 인종적으로나 역사적으로 그리고 문화교류의 고대사적인 측면에서도 근접한 점이 많다. 그러므로 식민지 경험 자체는 불쾌한 것이지만 그리고 문화적 우월감을 누려왔던 한국 사람들에게 일본 식민지배 경험은 민족적 수치와 경악으로 남지만 문화적 교류와 친밀화에 대해서 그들은 어쩌면 거부하지 않는다. 언어구조도 비슷하며 일본의 대전통이 상고시대 조선의 대전통에 기반을 두었으며 인종적으로도 한반도를 거쳐간 사람들의 후예라는 점은 한일간의 문화적 동질감이나 동류의식을 강화하는데 어느 정도 기여를 하고 있다. 그럼에도 불구하고 일반적으로 조선인들은 식민정책에 대한 줄기찬 저항을 그 기조로 삼았다. 이광수의 민족개조론과 후술하겠지만 최남선의 불합문화론에 대한 지식계의 비판과 저항의 강도는 이를 잘 말해준다.

그럼에도 불구하고 『민족개조론』이 담고있는 자민족 비하와 문화결정론적 시각, 그리고 일본을 모델로 삼는 인식은 오늘날까지도 한국의 발전을 위한 가장 중요한 길 중의 하나로서 응용되어 왔다. 국가와 사회의 발전정도를 민족의식이나 문화의 특징에서 동인을 찾으려는 일부의 지식인과 문화론자의 입장은 정권유지나 창출을 목표로 하는 정치세력들의 욕구와 결합하는 경우가 많았던 것이다.

박정희 정권의 근대화 운동이나 전두환 정권의 의식개혁 운동은 모두 우리민족 혹은 우리문화의 부정적인 측면을 강조함으로써 이를 탈피하는 정신적 개혁을 역설하는 것이다. 70년대의 근대화 이론은 사실 서구화를 추구하는 것이라 할지라도 그리고 새로운 지식 엘리트들이 서구 근대화론자들의 이론을 차용했다 하더라도 새마을운동으로 대변되는 근대화 운동은 일제시대의 농촌진흥운동이나 새생활 운동을 그 취지, 이념적 근거, 이론적 기초, 그리고 방식과 궁극적으로 제시되는 결과에 있어서 너무나 흡사하다. 실제로 운동의 추진 주체들은 일제 식민교육으로 성장한 사람들이었으며 따라서 70년대의 근대

화운동은 식민지 근대화 프로그램을 모방한 것이기도 하다.

4. 민족사와 정신사로서의 문화

일제의 식민주의 문화론에 대하여 토착 지식인들은 민족주의적 문화론을 하나의 대안으로 추구하였다. 그것은 민족문화의 정체성(identity)을 확립하고 자주성과 우월성을 주장하는 민족주의적 입장에서의 논의와 민족문화에 대한 자기비판적 입장에서의 논의로 나뉘어지는 바, 이는 또한 민족의 의식구조와 정신문화 체계의 보전론과 개조론의 정치적 기반을 제공해 왔다.

이 시기 토착 지식인들의 문화연구는 궁극적으로는 일제 식민주의에 대한 반응으로서 나타난 것이다. 그것은 일제의 왜곡된 한국문화 서술에 대항하기 위한 것과 일제의 것을 받아들이고 그것에 기초하여 개량을 하려는 입장에서 자신을 되돌아 보는 것으로 나눌 수 있다. 물론 앞에서 언급했듯이 지식인이 뚜렷하게 두 부류로 갈라지는 것은 아니었다. 소위 변절 지식인의 경우에서 보듯이 오히려 많은 경우에 시간적 차이를 두고 이중성을 보이고 있는 점은 곧 식민지의 지식인이 가지게 되는 특성이라고 하겠다. 그것은 특히 지식인으로서의 성장이 식민 종주국에 의하여 만들어지는 것이며 반식민지 담론의 형식과 어휘가 결국은 식민세력의 식민지 만들기와 같은 논리에서 시도되는 것이기 때문이다.

대체로 이들은 민족과 문화의 문제를 직접적으로 탐구하였다는 점에서, 그리고 문화적 정체성(identity)을 역사의 재해석을 통하여 찾으려 했다는 점에서 의의를 지닌다. 특히 일제의 한국문화 해석과 한국 역사 해석에 대항하여 민족역사를 문화사적인 측면에 힘을 기울여 민족의 기원과 민족문화의 독자성을 신화와 전설, 민중의 전통적인 민속 등에 대한 특별한 관심을 통하여 추구한 점이 주목할만 하다.

식민지배 하에서의 민족문화론은 역사인식을 가장 중요한 바탕으로 삼고있는 바, 이는 한국인의 강인한 역사의식에서 나온 것이기도 하다. 지식인들은 한국과 일본의 문화적 상사성과 차이를 민족 역사의 규명을 통하여 찾아보려 하였다. 대개 그들은 한민족 역사의 유구함과 우월성 그리고 일본의 문화와는 뿌리가 다르다는 점을 드러내는데 주력하였다.

1920년대 말에서 30년대 초반에 걸쳐 민족문화에 대한 가장 충격적이고 격렬한 논란을 일으킨 것은 육당 최남선의 『不咸文化論』(1928)이다. 최남선은 일찍부터 민족주의 사관과 문화민족주의의 발양을 위하여 탁월한 노력을 하여 왔다. 그는 소위 日鮮同祖論(日鮮一域論), 滿鮮一體論(滿鮮不可分論), 檀君抹殺政策(檀君不認論, 檀君僧造論) 등의 일련의 한국문화 말살을 겨냥한 일제의 문화정책에 정면으로 대항하여 왔다. 이광수가 문학으로 사회참여를 한 대표라면 최남선은 학문적으로 현실참여를 한 대표라 할 것이다. 그는 광문회를 조직하여 연구와 저작과 출판활동을 통하여 민족문화를 기록하고 확립하고 보급하였으며 3·1 독립선언문의 기초자로서 민족의 지도자의 한 사람이었다.

3·1운동 이후 조선민족과 조선문화에 대한 일제의 왜곡과 말살이 노골화 하자 그는 분연히 조선민족의 문화사를 민족 중심으로 쓰게 된 것이다. 불함문화론은 한국문화의 기원론까지 관심을 넓혀서 우리 민족의 문화사적 연원의 오래됨을 강조하는 것이다. 그는 백두산(불함산)을 성지로 삼고 그로부터 민족 및 민족문화의 기원을 찾으며 일본 문화 역시 대륙으로부터 건너간 민족과 그 문화임을 주장하였다. 조선의 사상 즉 문화의 핵심은 “밝(光明)” 사상이라고 하고 이것은 곧 “단군의 사상”이라 한다. 언어, 종교와 신앙체계, 민족과 문화의 이동경로나 분포양상의 분석을 통하여 태양과 천신신앙으로 나타나는 밝음 혹은 광명 사상이 핵심을 이루는 문화요소를 추적하여 단군과 백두산(불함산)을 중심으로 일본, 오까나와, 중국, 몽고, 중앙아시아

아는 물론 발칸반도까지 이어지는 거대한 동아시아 문화권이 형성된 것으로 본다. 그러므로 불함산은 단군으로 형상화 되는 밝 사상의 문화적 중심이자 성지가 되며 한반도와 그 북부는 세계의 중심부의 하나라고 주장한 것이 『불함문화론』의 골자이다. 이에 의하면 일본의 태양신은 곧 단군신과 같은 것이라 하였으며 이를 통하여 일본문화가 한국문화에 기원을 두고 있다는 것을 암시하였다. 일제의 “日鮮同祖論”은 조선의 문화가 일본에 유래하는 것으로 삼는데 반하여 그는 오히려 일본의 역사와 문화는 고조선의 불함문화의 주변이라고 역설하는 것이다.

그러나 『불함문화론』은 “일선동조론”에 반대하여 조선문화의 우월성을 주장하는 것임에도 불구하고(임돈희, 자넬리 1989) 결국 조선의 문화와 일본의 문화를 동일한 뿌리에 근거한 것으로 말하는 것이 되어 많은 논란을 불러 일으켰다. 왜냐하면 그의 시각은 일제 식민주의자들이 문화동화를 내걸고 내선일체라는 정치적 수사에 의하여 조선문화의 독자성을 부정하고 일본의 것으로 바꾸는 것이 정도라고 하는 주장을 뒷받침하는 것으로 이용되었기 때문이다. 즉 일선동조론이 우회적으로 인정되었고 따라서 신토이즘의 확산과 단군을 신토이즘에서 말하는 하나의 신으로 분류하게 만드는데 그의 논지가 역이용 당하는 역설적인 우를 범하고 말았다.

최남선은 학문적 입장에서 조선문화를 접근함으로써 정치적 현실 참여로부터 스스로를 격리하였다. 그럼으로써 한편으로는 한국문화 연구의 새로운 분야를 개척하였지만 동시에 그것이 식민지 지식화하는데 대한 책임감을 결여하였다는 비난과 민족적 변절을 하였다는 지탄을 받게 된다. 위당 정인보가 상복을 입고 최남선의 집에 찾아가서 마당에 거적을 깔고 곡을 하면서 죽은 사람을 애도하는 상주노릇을 연출한 일화는 유명하다. 정인보는 이제 민족주의자이며 민족문화의 지도자인 육당 최남성이라는 인물은 죽었다고 선언하고 절교를 하였던 것이다.

최남선은 지사로서의 입장 대신에 학자적 생활로써 인생을 관철하고 싶었다고 술회하고 불합문화론은 어디까지나 철저히 학문적인 것임을 주장하였다. 해방 후 위당은 유명한 삼단논법으로 그를 변호하였다. 그것은 지사로서의 육당은 변절했지만 학자로서는 떳떳했음을 증명해 주는 것이었다. 조선과 일본의 같은 민족과 문화의 뿌리를 가졌다는 것은 한편으로는 일제로 하여금 문화적 동화정책을 추진하는 이론적 지지를 하였고 조선인에게 일본화하는 것에 대한 저항을 무력화 시키는데 일정한 역할을 한 것이 사실이지만 동시에 조선문화의 우월성을 밝힘으로써 식민지 문화론을 극복하려 한 것으로 평가된다.

이미 식민지배 초기에 朴殷植은 『韓國痛史』(1915)를 써서 민족역사를 서술하여 일제의 침략에 대항하였다. 그러나 3.1 운동 이후 독립쟁취의 미래에 대한 전망이 암울해지면서 춘원과 육당으로 대표되듯이 많은 지식인들이 이중적 입장과 변절적 행위에 빠져들게 되자 일군의 지식인들은 민족문화의 발굴과 보존을 위하여 투쟁하였다. 특히 丹齋 申采浩의 『朝鮮上古史』(1931), 爲堂 鄭寅普의 『五千年 朝鮮의 얼』(1935) 등은 역사 쓰기를 통하여 민족찾기를 시도한 지식인의 대표적 저작들이다. 이들은 특히 한민족의 5천년의 역사를 설정하고 그 역사의 과정을 통하여 일관되는 민족의 주체적 역량과 민족의 얼을 찾으려 하였다.

신채호는 국수주의라 할 정도로 강한 민족주의자로서 조선의 역사가 자주적이며 자율적인 것임을 강조하였다. 이 시기의 지식인들은 조선민족의 연원과 민족역사를 기록함으로써 일제의 식민지 문화정책에 의하여 왜곡되고 상실될 운명에 처한 민족의 정신과 민족의 정체성을 확립하는데 힘썼다. 따라서 민족주의가 구체적으로 실천되는 계기가 된 것이다. 문화의 민족주의는 단순히 조선민족이 문화가 있다는 점을 강조하는 것이 아니라 조선민족의 문화가 우수하며 조선은 문화를 가진 민족 즉 문화민족이라는 점을 강조하는 것이다.

여기서 민족주의 문화론이라고 할 그의 논의는 단순히 민족의 역사

를 쓰기만 하는 것이 아니라 역사쓰기에 있어서의 민족의 자주정신을 강조하였다는 점을 주목해야 할 것이다. 그는 『朝鮮上古史』에서 민족의 성장발달과정, 흉노, 몽고, 선비족 등 이웃 민족과의 관계, 언어와 문자 등 사상표현의 수단, 종교와 신앙체계의 중시, 학술과 기술 및 예술에 대한 고찰, 의식주 생활과 공업과 상업 그리고 경제제도와 조직, 인구의 변화, 정치제도와 사상체계, 계급갈등 과정, 지방자치제의 변천, 민족분열과 분파 등 다양한 항목에 걸쳐 조선민족의 고대사회와 문화를 서술하고 있다. 이러한 항목들은 오늘날의 문화연구의 기초와 같다.

丹齋는 역사를 我와 非我的 대립과 경쟁의 과정으로 보고 민족의 지식인들이 자기의 언어와 표현법과 사고방식을 버리고 남의 언어와 사고와 방식으로 그리고 남의 입장에서 민족 역사를 기술하는 잘못됨을 통렬히 비난하고 민족이동설을 방법론으로 삼아서 자료를 재검토하여 동북아시아에 조선을 我로 삼아서 非我 즉 다른 민족 혹은 이질적인 문화와의 투쟁과정이라는 맥락 속에서 민족 역사를 해석하려 하였다. 즉 이질적인 요소들과의 역동적인 관계 속에서 민족과 민족문화를 보려 한 것이며 민족문화를 주체적이고 능동적인 활동을 통하여 형성되는 것임을 밝힌다는 점에서 문화를 단순히 정체적인 것으로 보는 한계를 극복하고 있다.

爲堂은 『五千年 朝鮮의 열』에서 자신이 “역사가도 아니지만 일인들이 쓴 조선의 역사책은 한두 페이지만 넘기면 그들의 간교한 왜곡에 분을 참기가 어려워서 조선의 열을 제대로 찾아보고자 글을 쓰게 되었다”는 점을 토로하고 있다. 그는 해박한 지식과 문헌자료를 동원하여 조선민족의 기원과 상고사에서의 주체적인 입장에서의 역사해석을 하였다. 이는 소위 식민주의 역사관이나 일본의 관학과 그리고 실증주의 역사학파의 역사연구 입장과 대조적이다.

정인보는 정신적인 측면에 깊은 관심을 가지고 있었다. 조선의 “열”이라는 말은 정신으로서의 문화관을 피력하는 가장 중요한 단어

이다. 그는 조선의 특유한 그리고 독특한 그리고 그것은 적어도 일본에 대해서만이라도 우월한 정신적 줄기가 있다고 한다. “잔재”가 아니라 역사의 물줄기로서 조선인의 머리와 심성에 면면히 흘러 오고 있는 것이 “얼”이다. 그에 의하면 역사란 그 기층의 문화의 외면적 표현일 뿐이고 그 밑에는 변함없는 문화적 바탕으로서 “얼”이 존재하는 것이다. 위당은 결국 역사를 문화와 동일시 하고 있다. 그는 역사의 실체, 역사의 원동력, 역사의 역동성을 결정하는 힘으로서의 문화를 상정하고 그것을 “얼”이라 칭한다. 다시 말하자면 역사로서의 문화이며 역사는 정신사이며 또는 역사를 통하여 실천되고 표출되는 정신이 곧 문화인 것이다. 그리고 그것은 민족과 결코 분리되지 않는 것이라고 한다. 그는 정치 혹은 국가가 아니라 민족이 문화의 단위가 된다는 점을 천명하고 있다.

이러한 문화관은 후대에 와서 정신사적 측면에서 문화를 연구하게 하고 문화란 변하지 않는 그 무엇이며, 민족주의적 문화개념의 정립을 위한 토양이 된다. 곧 민족문화의 연구의 토양을 마련한 것이다. 그는 일제라는 대상을 염두에 두고 민족의 얼, 즉 문화의 정체를 찾아나서는 것을 촉진하였으나 반드시 일제에 반대되는 것만이 우리 문화의 특성이라고 주장하지는 않았다.

결국 당시 토착 지식인들은 한민족의 역사를 기술하고, 그 뛰어난 것과 진취성과 우수성을 확인하려 하였으며, 특히 상고사에 집중함으로써 민족의 기원 뿐만 아니라 우리가 일본 보다 역사적으로 더 오래 나라임을 증명하였다. 이들은 신화와 전설, 그리고 언어적 분석을 주된 방법으로 사용하였다. 그들의 연구는 왜곡된 해석과 실증주의를 내세워 자료 해석에 제한을 가하던 식민사관에 대항하여 우리 역사를 긍정적으로 보는 눈을 기르는데 주력하였으며 실증주의를 내세운 식민사관에 대항하여 민간전승의 지식을 역사적 자료로 이용하는 방법론을 사용하였다는 점에서 이후 문화연구 방법론에 영향을 주었다고 본다.

여기서 특기해야 할 점은 한반도를 중국을 포함한 소위 동북아시아 문화의 이동 경로의 중간에 있는 것으로 보고 일본을 전파의 종착점으로 보는 시각 보다는 백두산 근처를 동북아 문화권의 발상지이면서 중심지로 보는 견해의 대두이다. 이는 당시 유럽에서 유행하던 진화론에 의한 문화의 기원과 발전과정 그리고 전파주의 및 문화권 설정론에 관한 관심의 유행과 일맥상통한다.

시베리아를 포함한 중앙 및 동북아시아를 하나의 문화권으로 설정하고 그 발상지와 전파 영역을 설정하는 접근법에 의하여 조선의 문화 그리고 나아가서는 일본 문화의 역사적 과정과 배경을 보는 시각은 아직도 한국의 민속학계에서 비교민속학 혹은 역사민속학 분야의 주요한 주제로서의 위치를 점하고 있다. 이는 한국문화의 원류라든가 한국문화의 원형 혹은 그 전파과정의 규명을 위하여 중국과 한국 및 일본의 비교연구 혹은 시야를 더 넓혀서 몽고와 시베리아 그리고 중앙아시아까지 확대하여 관찰을 하는 전통의 기반이 되고 있다.

문화의 기원과 발전과정 그리고 문화권 설정과 동일 기원의 문화요소의 분산과 분포에 대한 관심은 그 후에도 한국문화가 일본의 것과 동류인가 아니면 이질적인 것인가에 대한 논의를 낳게 하였다. 즉 70년대의 한국문화의 북방설과 남방설 혹은 대륙성과 해양성의 논쟁이 그것이다. 그 근거에는 일본문화를 남방-해양문화로 볼 것인가 아니면 동북아시아를 통하여 내려온 소위 북방-대륙문화로 볼 것인가의 논쟁과 맞물려 있는 것이었다. 고고학적 유물과 풍습의 일부들이 이러한 논쟁에 이용되었다. 남방기원설을 주장하는 측에서는 북방기원설이 폐쇄적 세계관, 대륙 혹은 중국에 대한 사대주의적 발상의 영향에서 벗어나지 못했다는 공격을 하였고 북방기원설 주장자들은 남방기원설을 민족문화의 근간 자체를 훼손하고 친일적 행동의 한 연장이라는 공격을 하였다. 문화란 상호 교류하는 것이며 순수하게 하나의 것으로만 존재하지는 않는다. 육지로부터 전해온 것과 바다로부터 전해오는 것이 한데 어울려 있는 것이며 그 분포나 정도는 지역에 따라

서 차이가 있어서 지역적 특색을 가질 수 있는 것이다. 그러나 이것이나 저것이나를 두고 첨예한 대립을 한 것은 그만큼 우리는 문화의 순수성 더 엄밀히 말해서 민족문화의 순수성에 대한 관심이 강했다는 것을 보여준다.

5. 민속중심의 문화연구

조선의 지식인들은 역사연구와 함께 민족문화를 발굴하고 항목화 하는데도 관심을 기울였다. 그들은 공식적인 문헌 기록이란 사대주의에 사로잡힌 자들의 생산이라 하면서 그 대신 민중의 생활 속에 있는 민족의 문화요소들을 채집하고 기록하는데 관심을 보였다. 그 중에서도 최남선, 이능화, 송석하, 손진태 등은 이들 각 분야의 “민속”을 항목화 하여 기록하는 작업에서 중요한 역할을 하였다. 최남선은 『不咸文化論』 외에도 『啓明』지 19호에 『薩滿教笥記』(1927)를 발표하고 1937년에는 『每日申報』에 『朝鮮常識』의 연재를 통하여 소멸되어 가는 민속과 풍물과 민간차원에서의 조선에 관한 박물학적 지식들을 수집하여 보급하였다.²⁾ 이능화는 또한 『朝鮮巫俗考』(1927), 『朝鮮佛教通史』, 『朝鮮道教史』 등 종교와 신앙체계와 『朝鮮女俗考』, 『朝鮮解語花史』 등 여성에 관한 연구도 하였다. 최남선의 『薩滿笥記』나 이능화의 『朝鮮巫俗考』는 秋葉隆의 연구에 대항하는 것이다. 그들은 실제 현장조사 보다 문헌자료에 주로 의존하는 방법론상의 한계를 보이지만 그럼에도 불구하고 민족의 동력을 이룬 민중전통의 풍습과 민간

2) 『조선상식』의 목차는 (1) 疆土篇, (2) 歲時篇, (3) 風俗篇, (4) 遊戲篇, (5) 儀禮篇, (6) 信仰篇, (7) 巫祝篇, (8) 方術篇, (9) 祭祀篇, (10) 鬼神篇, (11) 妖怪篇, (12) 祈禳篇, (13) 占卜篇, (14) 象數篇, (15) 徵驗篇, (16) 推候篇 등이다.

전통에서 찾으려 하였으며 민족문화의 다양한 장르를 개척한 의의를 갖는다.

손진태와 송석하는 일본에 유학하여 당시 영국으로부터 수입한 인류학 혹은 사회인류학에 접하였고 틈틈히 방문조사의 형식을 취하여 민속자료를 수집하였다. 비록 오늘날의 장기 현지조사의 방법은 아니더라도 민중의 생활 속에서 말해지고 실천되는 민속을 채록하는 작업을 시도했다는 의미에서 한국민속학사에서 중요한 의미를 갖는 것으로 평가되고 있다.

민속에 대한 관심의 확산은 당시 일본에서 일어난 민속학의 영향이 있었을 것이다. 야나기타 쿠니오(柳田國男)는 소위 향토문화에 대한 관심과 낭만화를 통하여 일본의 정신적 바탕을 근대화 과정에서 소외되고 부정당하던 민중의 전통적이고 소박한 삶의 영역에서 찾으려는 노력을 하였다. 그가 추구한 향토 혹은 향촌으로의 회귀는 도시화나 서구화에 대한 문화적 저항인 동시에 일본적 민족주의의 감정적 기반을 마련한 것이다. 손진태와 송석하는 모두 일본에 유학하여 야나기타의 민속학풍에 영향을 받았다(김택규 1985). 손진태는 1930년대에 들어서 문헌연구 외에도 “민속채방” 여행을 통하여 민속자료를 수집하였으며 조선 무속에 관한 연구에서 아끼바와 쌍벽을 이루었다(유기선 1990: 20). 송석하 역시 당시 일본에 유행하던 민속학을 소개하고 손진태, 정인섭 등과 함께 『조선민속학회』를 설립하여(1934년) 민족학이나 인류학의 용어와 개념을 국내에 소개하기도 하였다.

그들의 연구대상인 민속의 항목들은 조선총독부 중추원에서 실시한 조선의 사회와 문화에 대한 조사활동에 의해서 작성된 것과 다를 바 없다. 총독부의 조선풍속개요를 위한 항목은 衣食住, 冠婚喪祭, 宗教, 職業, 學問, 禮儀, 樂·歌·舞, 醫學, 姓名, 族譜, 娛樂遊戲, 家庭의 日常, 巫覡卜術, 迷信俚諺, 年中行事, 雜 등의 열 여섯 분야이다(박현수 1980 참조). 이 분야는 오늘날에도 민속학의 연구분야들을 구성하는 기본이 되고 있다.

특히 손진태는(그의 글들은 해방 후 1947년의 『朝鮮民族說話의 研究』 및 1948의 『朝鮮民族文化의 研究』에 정리되어 재출판되었다) 민속학적 주제를 다룬 77편의 저작을 통하여 인종과 문화의 관계를 위시해서 전설, 신화, 민담, 동요, 무가, 무속, 영혼관, 주술과 금기, 고인들, 소도, 장승, 세시풍속, 혼인형태, 가옥형태, 욕설, 석전, 온돌, 고구마 재배 등 광범위하게 문화의 특질을 포괄하고 있었으며 그 중에서 무가, 무속, 소도, 장승, 주술, 금기 등 종교와 신앙에 관한 저작이 36편이 된다(유기선 1990: 31). 그는 특히 “조선의 마음(心)”이라는 말을 하였다. 정인보가 조선의 “얼”이라 하여 정신, 세계관, 사상, 가치관, 의식 등에 중점을 두었다면 손진태는 감정, 심성, 심리, 감각 등에 중점을 두었다고 볼 수 있다. 곧 조선인이 무엇을 좋아하고 무엇을 싫어하는지, 무엇을 아름답다고 여기고 무엇을 기피하는지 그들의 생활을 의미있게 만드는 감정체계를 규명하고자 했고 그것은 민속에 의해서 표출된다고 보았다. 곧 민속의 연구는 조선인 특유의 감정체계를 이해하는 길이며 그것의 보존은 곧 민족의 감정과 심성을 보존하는 것이다(손진태에 관하여 이필영 1985; 유기선 1990 등 참조).

송석하는 야인 민속학자(김두현 1963)로 꼽힌다. 그는 개인적으로 답사를 통하여 조선의 민속을 수집하고 기록하였다는 점에서(임석재 1963; 김택규 1994) 당시로서는 가장 본격적이고 전문적인 민속학자로 평가된다(장주근 1991). 그 역시 신화, 민간설화, 원시미술, 원시신앙, 민속예술 등을 민속학의 영역으로 삼아(송석하 1934), 신앙, 무속, 신화, 민요, 설화, 탈춤과 가면극 등의 분야에 관심을 기울였다. 그는 『學燈』을 비롯한 여러 학술적 잡지에 기고하거나 『朝鮮民俗學』이라는 학술지를 통하여 채집 보고서 혹은 해설식의 글을 썼다. 해방 후 그의 글이 정리되어 『韓國民俗考』(1963)라는 이름으로 출판되었다.

민족문화를 소위 민속에서 찾으려는 시도는 권력 엘리트 중심의 역사서술이나 문화이해를 벗어난다는 중요한 의미를 지닌다. 그 동안의

역사와 문화가 국가 차원에서 공식적인 자료에 기초하였던 데에 비하여 이들의 연구는 비공식적인 그림으로써 주변부화 된 영역을 오히려 민족문화의 본 영역으로 위치지운다는 중요한 전환점을 만드는 것이었다. 이는 한편으로는 일제 지식인들에 의한 실증주의 사학이라는 기치 아래 주입되던 관변적인 역사서술과 해석에 대한 저항과 대항이기도 하다. 일제는 역사왜곡을 시도하였고 동시에 민속적인 것을 근대화 이론을 내세워 타파하였다. 조선의 민간신앙은 미신이며 종교운동은 흑세무민하는 “사이비” 종교로서 정신세계를 오염 시키는 반사회적인 것으로 규정하였다. 또한 세시풍속과 집단축제와 놀이는 비생산적이며 폭력적이며 치안을 해치는 위험이 있다는 이유로 “순화”되도록 하였다. 이러한 민간전통을 경찰이 관리하게 함으로써 사상과 문화전통은 사회질서의 차원에서 통제의 대상이 되었다.

민속 혹은 민간에 전승되어 오는 전설과 야사와 풍습들은 비공식적이고 따라서 정당한 것이 아니다. 그러나 정치적 권력에 의해 정당한 것으로 인정되지 않았기 때문에 오히려 그것은 순수함의 상징이 되는 것이며 나아가 식민세력에 의하여 부정된 것이라는 이유로 인하여 그것은 민족문화의 정수로서 정당화 되는 것이다. 조선의 민속은 일제에 의하여 비공식적이고 주변부화 된 것이기 때문에 일제라는 공식적인 권력과 권위에 대항하는 저항문화의 영역으로서의 가치를 지니게 된다.

물론 식민지 문화왜곡에 대한 저항으로서의 민족문화 연구가 시도되었지만 그것은 감정적인 반응의 차원에서만 이루어진 것은 아니다. 손진태는 민족적 열망에 바탕한 “센티멘탈리즘”에 의한 민족주의가 아니라 과학적인 인식과 방법에 입각한 민족문화 연구를 해야 함을 역설하였다(손진태 1927, 1928). 그것은 민족의 내적 성찰을 위한 것이며 연원을 고구하여 새로운 민족문화를 확립하려는 생각이 강하였다고 본다. 그리고 자민족의 문화를 올바르게 인식하기 위한 방법으로서 체계적 조사와 비교학적 분석을 하는 인류학 혹은 민속학을 택한

것이다. 그리고 문화의 주체를 엘리트가 아닌 민중에서 그리고 엘리트 위주의 역사학에서 민속으로 눈을 돌렸던 것이다(손진태 1948).

여기서 조선학이라 부르는 오늘날 국학이라는 민족주의적 민족문화 연구의 영역이 형성되게 되었다. 이들의 국학운동은 문화를 예술과 문학의 영역, 신앙과 의례의 영역, 그리고 풍습과 관습의 영역으로 전문화 하고 미술이나 음악과 같은 예술 장르와 신화와 전설, 민담, 수수께끼, 옛날 이야기 등의 구비문학을 문화의 핵심적인 영역으로 보았다. 민속은 민중의 사상과 세계관이 담겨있는 자료이며 그것들이 개발되고 전승되는 장소라고 하는 것이다. 또 한 부류는 문화를 정신사적인 체계로 보는 입장으로서 민간신앙과 의례는 바로 내재한 정신의 실천 혹은 연행 방식의 하나로 보는 것이다. 소위 시대정신 혹은 한 시대를 지배하는 정신적인 가치와 방향이 곧 문화라 하는 것이다. 세 번째는 일반적인 생활방식이 곧 문화라 하는 것이다. 이들은 세시풍속을 문화 표현과 실천의 중요한 장르로 본다.

그런데 민속의 주체인 “민”은 얼핏 생각하면 계급적 용어로서 채택된 것 처럼 여겨지지만 민중이란 말이 정식으로 채용되지도 않았고 민속학이란 말도 토속학, 인류학 등의 말과 함께 혼용되고 있었다. 손진태의 저술에서 나타나듯이 인류학은 민족의 경계를 넘어서 인류 보편적인 것이나 여러 민족 집단의 문화를 비교연구하는 학문이라면 토속학 혹은 민속학은 인류학적 안목과 방법을 통하여 민족을 연구단위로 삼아서 그 문화의 특수성을 연구하는 협의의 인류학으로 이해되고 있었다. 다만 당시 일본에서 형성되고 있는 민속학에서 그 단어를 채택하였다고 보여진다.

일제 하에서 조선인은 사회적으로 주변적 존재로 되었으므로 정치적으로나 문화적으로 엘리트 계층을 형성할 수 없었다. 조선의 전통은 식민사관과 식민주의에 의하여 부정당하고 왜곡되었기 때문에 조선의 전통적인 문화 자체가 정당한 지위를 부여받지 못했다. 그러므로 당시 일본의 문화를 익혀서 행세하는 신진 엘리트나 이전의 중국

의 전통을 중심으로 삼는 전통 양반이 아닌 일반 사람들의 풍속이란 뜻에서 “민속”이란 말이 채택되었는지도 모른다. 당시 지식인들은 굳이 민속의 주체자를 규명하지 않았다. 단순히 조선의 풍속이라든가 조선 사람들의 습관이라 칭했을 뿐이며 자료 수집의 대상이나 출처를 민간에서 찾았던 것이다. 즉 주변화되고 소외된 전체로서의 조선민족의 기층문화라는 의미에서 사용한 개념적 용어라고 보는 것이 타당할 것이다.

그러나 문화의 주체자를 하나의 동질적인 범주로 상정함으로써 민족 공동체 내에서 하위문화들 혹은 상이한 문화적 성향들 간의 역동적인 관계를 포착하는 시각을 결여하는 오류도 갖게 된다. 민속은 그냥 하나의 사물로 존재하는 것이고 일제의 근대화 물결에 의하여 수동적으로 사라지는 것인 양 취급하게 되는 것이다. 이러한 맥락에서 그들은 민속을 사회과학적 시각으로 접근하는 데에는 취약성을 가지고 있었다. 즉 하나의 민속이 어떤 정치적, 사회적, 경제적 기능을 하며 어떤 정치-사회적, 혹은 경제적 조건 속에서 그러한 민속이 형성되고 실천되는가를 규명하는데는 약하였다.

손진태와 송석하가 말리놉스키로 대표되는 구조기능주의적 관점을 배운 아끼바의 영향을 받았다고 하나(한상복 1988, 伊藤亞人 1988) 실제로 그들이 구조기능주의적 혹은 사회인류학적 해석을 한 것은 뚜렷하지 않다. 그들의 저술은 오히려 만체스터 학파로 불리우는 문화전파주의에 영향을 받아서 형태비교를 통한 역사적 전파과정을 추적한 것이 더 많다. 즉 일차적으로 일본이나 다른 나라에 비하여 조선민족의 문화적 특징의 한 증거로서 수집되고 형태분류와 내용을 기술하였으며 생활양식이나 사회제도, 그리고 사고방식의 표현방식으로서, 그리고 총체적인 맥락 속에서 해석하는 것이 아니었다. 즉 현재적 실천의 맥락에서 이해하기 보다는 단편적인 표본채집의 차원에서 이루어졌다고 할 수 있다. 탈맥락적 표본채집은 이후 한국민속학계에 답습되었다.

그들의 비교방법이나 민속의 기술이 식민주의와 어떤 관계성을 가지고 있는지는 불분명하다. 최남선이 민족주의적 입장을 강하게 품기는데 비하여 이들은 민속을 어떤 이념적인 입장에서 해석하는 작업을 하는데는 일정한 거리를 두고 있다. 다만 내용이나 형태에 대한 기록과 설명에 치중하였다. 손진태(1927, 1928)는 민족주의적 감정에 의한 연구풍조를 경계하고 과학적 방법론으로 접근해야 함을 역설하였고 송석하(1934)는 사라져가는 민속의 기록의 절박함을 강조하고 있을 뿐 어떤 이념적 성향이나 정치적 입장을 밝히지 않는다. 물론 특정의 시각에 의하여 사실이 왜곡되는 것을 경계하고 과학적 연구를 위한 중립적 태도를 견지하는 것이 중시된다. 그러나 과학적 엄정성이나 학문적 객관성의 주장 이면에는 현실에 대한 비참여의 의미가 숨어있으며 이는 식민세력의 학자들의 식민지의 정치적 입장에 대한 의도적인 무관심 내지는 표면적인 탈정치적 입장과 연결될 수도 있다.

그러나 식민상황이라는 특수한 맥락에서는 침묵은 식민지 지식인에게 일종의 저항의 한 형태일 수 있다는 점에서(scott 1990) 그들의 문화연구는 식민체제 하에서 또 다른 전략적인 민족주의적 문화연구의 방법으로 볼 수도 있다.

설명에 있어서 그들은 조선의 민속을 고대로부터 내려 온 잔재로서 그리고 원시적인 것으로서 취급하는 입장을 가지고 있음을 감지할 수 있다. 고대적인 것은 양면성을 지니는 말로써 문화적 연원에 있어서 시간적 우월성을 의미할 수도 있고 현재적 입장에서 볼 때 낙후와 지체의 증거로 볼 수도 있다. 식민지 근대화론적 입장에서 조선 민속의 고대성은 낙후의 증거로서 조사되고 해석되는 것이다. 송석하와 손진태의 민속논의에서는 그런 점에서 일제 학자들의 시각과 기본적으로 차이가 없다. 또한 민속을 주로 벽사진경, 풍요기원, 심리적 안정 등 심리적 감정적인 대응 수단으로 설명의 유형을 만듦으로써 자생력이나 합리성에 의한 정치적, 사회적 기능을 하는 것으로 보는 시각을

결여한다. 이는 곧 식민지 민속에 대한 부정적 시각을 답습하는 것처럼 보인다. 그러나 식민세력에 의하여 부정되는 조선의 민속을 채집하고 기록하고 보존하는 행위는 한편으로는 식민주의에 대한 이념적 저항의 하나일 수 있다. 그러므로 당시의 조선문화 연구는 식민세력과 토착 지식인 사이에 문화론을 둘러싼 경쟁과 투쟁이라는 맥락에서 이해될 수 있을 것이다.

일제가 민중의 통치수단의 개발을 위한 기초자료로서 민속을 조사했다면 조선의 지식인들은 조선인에게 민족의 문화적 뿌리와 민족 정체성을 일깨우고 망각하지 않게하기 위한 교육적 수단과 민족문화 보존의 차원에서 민속조사와 해설작업을 한 것으로 볼 수 있다. 그들이 조선의 향토 풍물 혹은 민속에 눈을 돌린 것은 또한 식민주의에 대한 저항이기도 했다. 즉 최남선에게서 보듯이 조선이 일본의 문화적 뿌리임을 내세움으로써 일본에 대한 문화적 우월성을 주장하고 일본의 한국지배가 그러한 문화적 열등자가 무력으로써 지배함을 은유적으로 비판하는 것이었다.

식민주의 담론과의 관계성 여부에 관한 질문의 제기에도 불구하고 그들의 연구는 특히 민속학이라는 학문분과를 개발하는데 선구자적 역할을 한 것으로 평가되고 있다. 손진태의 연구는 방법론상 비교민속학과 역사민속학의 영역에 관계된다. 그는 광의의 인류학과 협의의 인류학의 개념에서 주로 민속의 형태를 지역이나 민족 집단 간에 비교를 하거나, 역사적 과정 속에서 변화하는 측면이나 기원과 전파의 상관성에 초점을 맞추어 문화접촉과 교류의 배경을 살피는 데 치중하였다.

물론 앞서 말한대로 그들은 수집과 형태분류에 치중함으로써 민속 연구가 인문학적 전통 속에서 주도되고 방법론상으로는 일상 생활의 맥락에서 의미와 기능을 실천하는 “문화”로 취급하는 대신 채록중심으로 조사를 하는 전통을 만드는데 일정한 영향을 미친 것으로 생각된다. 특히 민속을 “folklore”라는 단어적 의미에 충실하여 언어에 의

하여 전승되는 민중의 전통이라는 뜻에 집착함으로써 신화, 전설, 민담, 노래, 무가, 주문, 연회 대사, 속담, 수수께끼 등을 주된 항목으로 삼으며 소전통의 세시풍속과 의례 및 관습의 관찰, 채집, 기록에 치중하였다. 그럼으로써 민속의 항목들에 의하여 실천되는 상징체계, 권력, 정치, 사회적 관계 등에 대한 분석은 소홀하게 되는, 방법론상의 한계를 갖게 된 것도 사실이다.

6. 식민시대 문화연구가 남긴 것

식민시대 토착 지식인의 문화론은 근대화론과 민족주의의 두 담론 사이에 위치한다. 근대화론은 동화주의와도 일맥상통하는 것으로서 조선의 문화를 열등한 것으로 전제한다. 민족개조론이나 식민상황에 대한 타협 및 독립쟁취를 위한 준비론은 모두 조선문화의 열등성과 낙후성이—학자에 따라서는 원시성이란 말로도 묘사되었다—식민 지배를 불러온 원인이라는 암묵적 전제를 깔고 있는 것이다. 한편으로 민족주의 역사가들은 반식민주의 입장을 취하였다. 그들은 현실적인 역사 보다는 고대의 잃어버린 순수한 민족 역사를 재구성 함으로써 식민상황의 현실을 극복하고자 했다. 민속연구가들 역시 잊혀지고 소외된 민중의 풍습에서 민족 정체성을 찾으려는 작업을 시도하였다.

그런데 근대화론자든 민족주의자든 두 진영 모두 “민족”을 하나의 동질적인 단위로 취급함으로써 이질적 요소들 간의 역동적 관계를 통한 조선민족과 사회 그리고 문화 자체의 자생적 과정을 포착하는데는 소홀하였다. 그들의 문화논의는 잃어버린 고대의 민족적 역사적 생명력을 오늘에 되살리자는 멧세지에 치중하거나 오랜 풍습의 잔재를 찾아내어 상실되어가고 있는 민족의 심성을 표현하는 문화적 수단들을 섭렵하는 것으로써 엄청난 눈앞의 식민지 문화말살과 민족말살 정책에 대응하고 있었던 것이다.

그러나 현재적 현실 대신에 잊혀버린 고대 혹은 고대의 잔재에 관심을 집중하는 것은 식민지 문화의 고대성, 원시성, 낙후성을 증명하려는 식민세력의 문화정책에 암묵적인 동조활동이 되거나 역이용 당하는 가능성을 가지고 있었다. 또한 이념적인 입장을 밝히지 않고 소위 지극히 객관적 “사실”만을 기록한다거나 민족적 감정에 의하여 과학성을 훼손하는 연구방법을 경계하는 입장은 바로 식민주의자들이 피식민지 연구에서 표방하는 “학문적 순수성”의 변(辯)과 같을 수도 있는 것이다. 민족조사가 우리 것을 먼저 알아야 새로운 문화를 만들 수 있다는 생각에서 시도된 것이라 할지라도 자기 재인식이나 성찰은 이중적인 것으로서 자기문화에 대한 공정한 이해와 긍정적인 의미를 발견하는 것을 지칭할 수도 있고 반대로 자기문화의 고루성과 부정적인 측면을 발견함으로써 식민지 근대화론에 일익을 담당하는 것일 수도 있다. 그러므로 그들은 내면적으로 심화된 식민지배에 대한 저항이라는 정치적 자의식에서 발단한 것이지만 담론의 권력관계라는 맥락에서 보면 식민담론의 모방이라고 성격지을 수 있다(김성례 1990: 227).

당시의 민족연구는 특정 민족의 원류와 전파과정을 추적하거나 형태를 비교하는데 치중함으로써 그것이 행해지는 현실적 맥락을 분석하는데에 실패하였다는 점은 비판 받을 수 있을 것이다. 특히 대전통과 소전통, 엘리트와 민중 사이의 문화적 역동성을 포착하는데 소홀하였고 문화적 성향들 간의 경쟁과 갈등이 한민족 문화의 자생력이 된다는 점을 간과하였다. 그럼으로써 문화를 정체적인 것으로 보게 된다. 조선의 문화 즉 민족은 아주 오랜 역사적 연원을 가지고 존재하고 있으며 그것은 문명의 확산에 따라 사라지는 “운명”에 놓여있는 것으로 그려진다. 따라서 이는 문화해석에 있어서 정체성, 수동성, 원시성, 고대성을 전제로 하고 근대화를 통하여 대체되어야 하는 것으로 보는 식민지 근대화론의 시각과 본질적으로 차이가 없다.

여기서 우리는 민족이 조선의 마음을 보존하고 있는 것으로 보거나

사라져가는 문화를 서둘러 채집 기록하는 구조 인류학적(rescue anthropology) 조사의 중요성을 간과해서는 안된다. 식민시대의 토착 지식인을 하나의 이념적 정향으로 규정한다거나 식민주의자들에게 이용 당했다고 해서 그들의 민족문화 연구 방법상의 한계성이나 부정적인 영향을 들어서 그들의 의도 자체를 매도할 수는 없다. 나아가서 식민상황에서의 토착인의 정체성은 모호하며 토착지식인의 입장은 이중적 혹은 삼중적일 수밖에 없는지도 모른다. 그것이 바로 식민상황인 것이다.

한편으로 이 시기 토착 지식인들의 민족주의적 문화론은 강력한 국가의 힘의 추구하고 국가권위의 절대화의 풍조를 만들었다고 보여진다. 일제에 충성한 지식인의 논리 뿐만이 아니라 나라를 빼앗긴 울분에서 일제에 대한 대항적 민족주의 역시 국가지상주의의 감정적 기반이 되었다. 해방 이후 역대 정권 집단은 이러한 원초적인 감정을 정치적으로 조작하는데 관심을 기울여 왔다.

또한 식민지 근대화 작업은 해방 후 국가이념의 한 형태로서 자리를 차지하게 되었고 그것은 국가주도의 근대화로 되었다. 그 주도 세력은 일제의 교육을 받은 세대와 미국에 유학한 새 세대의 엘리트였다. 그들은 국내적으로는 국가권력의 대리인이었고 국제적으로는 서구 특히 미국적 권력의 대리자 및 중개인이었다. 이들에 의하여 본격적으로 진행된 70년대 한국의 근대화 운동은 일제의 식민지 근대화 프로그램을 모방하였다. 근대화는 그 모델을 일본에서 찾으며 그것은 민족 전통의 부정과 자기 비하의 생각을 바탕으로 하는 것이라는 점에서 일제하의 지식인들의 개량주의와 본질적으로 달라진 것이 없다고 여겨진다.

7. 결 론

한국에서 사회과학의 발달 역사가 짧은 탓도 있겠지만 일제의 식민 지배에 저항한 토착 지식인의 대안적 민족주의 문화론은 오늘날의 문화연구에서 정신적인 것과 연행예술적인 것을 문화의 중심요소로 보는 인문학적 전통을 수립하게 되었다. 이는 문화를 일상의 사회적 정치적 생활과 구별되는 독립된 영역인양 말하게 만들며 문화발전 정책과 문화사는 모두 그러한 분야의 것을 전제하고 있다.

문화를 한 민족의 정신의 정수로 보는 관점은 이미 신채호와 정인보 이래 모든 지식인의 입장이었다. 역사를 그 정신의 결정체로 보는 관점은 자연히 역사를 일종의 문화사로 인식한다. 이러한 맥락에서 역사의 특수성의 강조는 민족 문화의 특수성의 강조와 연결되며 오늘날 문화인류학이 역사학의 하위 분과로 인식되기도 하고 윤리학의 한 가지로 인식되게 만들기도 한다.⁵⁾

한편에서는 민족을 문화의 핵심으로 보는 견해가 있다. 그런데 여기서 민의 정체가 무엇인가에 대해서는 아직 명확한 대답이 있지 않다. 결국 피지배 계층을 일컫는다면 소위 지배계급은 민족문화 전통에서 벗어나 있는 것이며, 그들의 문화는 과연 민족문화가 아닌가 하는 질문이 제기될 수 있다. 이 물음에 자신있게 그렇다고 할 수 없음은 명백하다. 민족 공동체에서 지배계급의 문화가 피지배 계급의 것과 본질적으로 다른지의 여부는 더 많은 논의가 필요하다. 현대의 대중 개방 사회에서 지배계급과 피지배 계급의 구별 자체가 과연 어느 정도 가능하며 또한 의미가 있는 것인지도 문제된다. 문화는 정치적

3) 인문학과 사회과학의 종합학문으로서의 인류학의 성격을 확립하는 것은 이러한 잘못된 분류를 만든 관념의 시정 없이는 어렵다.

경제적 경계를 넘어서 확산되는 것이다. 한 사회 내에서 다양한 문화적 성향들이 하위문화(sub-culture)를 형성하면서 상호 지배력을 둘러싼 경쟁을 하게 되는 것이며 한정적 의미에서 지배적인 문화에 대한 접근수단에 있어서 계층에 따라 상대적으로 다른 거리를 접하고 있을 뿐인 것이다.

그들은 민속을 민족 공동체의 성원들이 공유하는 것으로 상정하고 민속의례나 놀이, 축제 또는 연행이 공동체의 단결과 풍요를 기원하거나 그 공동체의 정체성(正體性) 혹은 변별성을 강화하고 유지하는 기능을 한다는 해석을 공식화 하였다. 곧 민속은 그 계급적 함의에도 불구하고 민족 전체의 문화적 정체성을 상징하는 것으로 해석되는 것이다.

이 시기의 민족문화 연구는 문헌학, 언어분석, 형태분류, 탈맥락적 관찰과 채집 등에 치중하였고 따라서 총체적이고 사회과학적인 접근에 있어서는 미약하였다. 그러므로 이 시기에 연원을 둔 오늘날의 민속학 전통은 인류학적 차원의 문화연구로 상승하지 못한채 다분히 인문학적 민속서술과 형태론적 관찰의 차원에 머물게 되었다. 80년대 이래 인류학의 구조기능주의를 차용한 민속해석이나 분석 혹은 분류가 주류를 형성해 오고 있지만 원형이나 순수성에 대한 관심은 민족문화의 원형론이나 기원론 혹은 기층문화론의 이름 아래 여전히 매력적인 주제로 애호되고 있다.

마지막으로, 우리가 살펴 본 대로 식민지 지식인의 자기문화 인식은 우여곡절을 겪게된다는 사실을 지적해야 한다. 그것은 식민지배란 것이 기본적으로 토착인의 정치적, 문화적 존재를 부정하는 이념과 논리 위에서 실천되며, 또한 식민지 정책의 성격과 강도가 일정하게 전개되는 것이 아니기 때문이다. 이미 처음부터 식민지 지식인은 주변화되고 소외되며 그들에게 주어지는 선택권이란 식민주의를 수용하거나 아니면 지식사회에서 배제되는 것일 뿐이었다. 그러므로 토착 지식인은 근본부터 식민세력의 지식인과는 입장이 다르며 그것은

결코 동질화 될 수 없다. 3·1운동을 전후하여 그리고 1930년대 후반 이래 식민통치의 정책이 달라지면서 토착 지식인의 상황인식과 시대 인식도 많은 변화를 겪게된다. 그들의 다양한 모습은 이러한 변화과정을 반영하는 것이다.

특히 3·1운동 이후 식민세력은 문화정책이라는 이름 하에 표면적인 긴장관계를 완화하면서 내면적으로는 문화동화주의의 이름으로 민족문화의 말살정책을 시행하게 된다. 식민정부는 일인학자들로 하여금 관권을 동원하여 사상, 정신, 풍수, 사회, 시장, 촌락, 친족, 관습법 등 사회적 제도들에 대한 방대하고 종합적인 조사사업을 실시케 하였다. 이는 조선에 대한 식민지배를 더욱 효과적으로 하기 위한 기초자료로서 뿐만 아니라 조선의 민족문화를 낙후와 미개의 표본으로 만듦으로써 일본문화로 대체하도록 하기 위한 공작적 차원의 활동인 것이다.

식민체제의 폭력 아래 놓인 토착 지식인은 식민지 근대화 이론을 적극 수용하는 입장을 표명하거나 저항적 민족주의를 전개하여 민족 중심의 역사연구를 통하여 정신으로서의 민족문화를 추구하였다. 또한 부류는 표면적인 무관심과 타협을 전략적으로 취하여 자기문화를 기술하였다.

그들의 문화연구는 몇가지 특징으로 정리된다. 첫째, “민족”에 대한 전통적인 관심이 더욱 강력하고 저항적이고 역사는 민족사이며 민족은 특정계급이 아닌 민족 전체를 단위로 한다. 둘째, 조선의 자주적 역사의 동력을 추구하고 민족문화에 대한 관심을 형상화 했다는 중요성을 지닌다. 셋째, 그러나 민족을 동질적인 하나의 전체로 봄으로써 개조론이나 민족주의자나 모두 문화를 단일하고 일의적인 것으로 규정하는 오류를 범한다. 따라서 다양성과 이질성이 역동성을 가지고 문화를 끊임없이 재생산하는 것을 간과한다. 곧 민족문화의 내적 자생력을 소홀히 한다. 넷째, 역사가든 민속연구가든 모두 민족문화의 원시성과 상고성을 강조함으로써 낙후와 정체성(停滯性)을 말

하는 셈이 된다. 그것은 문화의 현재성을 간과하고 정치, 경제, 사회적 조건과 기능과 연결되지 못한채 평면적인 서술에 그치고, 민속을 합리성과 계산에 의한 것으로 보는 대신 심리적 감정적인 측면에 치중하여 봄으로써 그것의 현재적 실천의 의미를 제한 시켰다.

이러한 민족문화론이 식민지문화 연구의 이념적 지향과 방법론에 비하여 별다를 바가 없다는 이유로 그들은 과연 식민지 정책의 동조자라고 의심해야 할 것인가? 여기서 과연 사상의 검증과 언론출판의 검열 체제 하에서 과연 정면적인 반식민 민족주의적 문화론이 가능했을까를 재고해 봐야 할 것이다. 침묵과 타협 혹은 의도적인 무관심은 식민지배라는 특수한 상황에서 빚어지는 정치적 현상인 것이다. 토착 지식인의 애매모호성은 바로 “식민지 상황” 자체이며 그들의 문화연구의 시각과 방법은 식민지 권력 투쟁의 맥락에서 재독되어야 할 것이다.

참고문헌

강동진

1984: “일본식민지 통치정책의 기초-문화주의의 기본성격,” 『한국사회연구』 제 2권. 서울: 한길사.

김광익

1986: “신식민주의와 제삼세계의 문화갈등”, 서울대학교 현대사상연구회 (편) 『이데올로기와 사회변동』. 서울대학교출판부.

김두헌

1963: “서”, 송석하 『한국민속고』. 서울: 일신사.

김성례

1990: “무속전통의 담론분석”, 『한국문화인류학』 제22집.

김윤식

1986: 『이광수와 그의 시대』. 서울: 한길사.

김택규

1985: “일본민속학의 형성과 그 성격”, 성병희 임재해 (편). 『한국민속학의 과제와 방법』. 서울: 정음사.

1994: “학회활동을 통해 본 한국민속학의 좌표”, 『한국민속연구』 서울: 지식산 업사.

문옥표

1990: “일제의 식민지 문화정책”, 『일제의 식민지배와 생활상』. 성남: 한국정신 문화연구원

박은식

1946[1915]: 『韓國痛史』. 대구: 달성인쇄주식회사.

118 김광익

박현수

1980: "조선총독부 중추원의 사회·문화조사활동", 『한국문화인류학』 제12집.

1982: "일제의 침략을 위한 사회·문화조사활동", 『한국사연구』 30.

손진태

1927: "朝鮮民族의 構成과 其文化" 『新民』 28, 29, 30.

1928: "最近朝鮮社會의 變遷" 『東洋學報』 23.

1948: 『朝鮮民族文化의 研究』. 서울: 을유문화사.

송석하

1934: "민속학은 무엇인가" 『學燈』

1963: 『韓國民俗考』. 서울: 일신사.

신채호

1982[1931]: 『朝鮮上古史』 (진경환 역) 서울: 인물연구소

단재신채호전집편찬위원회 (편)

1977: 『丹齋申采浩全集』 (上) (下). 서울: 을유문화사.

유기선

1990: "남창 손진태의 토속학/민속학의 성격 및 연구방법론에 대한 고찰". 서울 대학교 석사학위 논문.

이광수

1922: "민족개조론", 『개벽』 5월호

이필영

1985: "남창 손진태의 역사민속학의 성격", 한국학보 41호.

임돈희, 자넬리

1989: "한국민속학의 재조명: 최남선의 초기 민속연구를 중심으로", 『비교민속학』 5집.

임석재

1963: "서", 송석하 『한국민속고』. 서울: 일신사.

장주근

1991: “송석하”, 정신문화연구원 (편) 『민족문화대백과사전』.

정인보

1947: 『朝鮮史研究: 五千年 朝鮮의 일』 (상) (하). 서울: 서울신문사

최남선

1973: 『六堂崔南善全集』. 서울: 현암사.

한상복

1988: “문화인류학” 이가원 등 편 『한국학연구입문』. 서울: 지식산업사.

황성모

1990: “일제하 지식인의 사회사”, 『일제 식민통치와 사회구조의 변화』.
성남: 한 국정신문화연구원.

秋葉隆

1941: 『朝鮮巫俗の研究』. 大阪: 屋湖書店

伊藤亞人

1988: “秋葉隆: 朝鮮の社會と民俗の研究”, 綾部恒雄 編 『文化人類學群
像』 3. 京都: 아카데미아出版會.

Balandier, G.

1966: “The colonial situation: a theoretical approach”, I. Wallerstein ed.
Social Change and the Colonial Situation. New York: Willey.

Comaroff, Jean and John Comaroff

1991: Of Revelation and Revolution. Volume One and Two. Chicago: The
University of Chicago Press.

Dirks, Nicholas B. ed.

1992: Colonialism and Culture. Ann Arbor: The University of Michigan
Press.

Gellner, Ernest

1983: Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell.

Meyers, R. H. and M.R. Peattie eds.

1984: The Japanese Colonial Empire, 1895-1945. Princeton: Princeton University Press.

Scott, James C.

1990: Domination and the Arts of Resistance. New Haven: Yale University Press.

Thomas, Nicholas

1994: Colonialism's Culture. Oxford: Polity Press.